

REVISIÓN DEL NEOPLATONISMO PRESENTACIÓN

MARÍA JESÚS SOTO

“El neoplatonismo es algo interno a nuestra tradición de pensamiento; interno no solamente, como es obvio, en el sentido de su pertenencia histórica, sino también en el sentido, tal vez menos evidente, de su congruencia temática”: escribía esto el filósofo italiano Marco Olivetti en su artículo *L'Uno e l'altro*, publicado en el volumen *L'uno e i molti*¹.

En ese mismo volumen, Werner Beierwaltes publicó el artículo: *Unità e identità come camino del pensiero*, donde afirmaba que la filosofía platónica ha quedado salvaguardada –en nuestra historia de pensamiento– en toda su complejidad, y, al mismo tiempo, ha sido desarrollada en el así denominado neoplatonismo; explicando cómo, en esta nueva forma, asume un rol determinante, sea para entender la teología cristiana, sea para alcanzar el cumplimiento de la conciencia moderna, al que se llega en el idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel². Este poner en relación lo que es pasado, diverso, lo que de algún modo aparece como extraño, con problemáticas posteriores o actuales del filosofar –afirmaba entonces W. Beierwaltes– se hace posible mediante una “apropiación crítica”, y al mismo tiempo productiva de un pensamiento que puede parecer ajeno a primera vista. Esto, concluía el pensador alemán, “constituye el único medio para rescatar la posible presen-

¹ M. Olivetti, “L'Uno e l'altro”, en *L'uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milán, 1990, 63-64.

² W. Beierwaltes, “Unità e identità come camino del pensiero”, en *L'uno e i molti*, 26.

cia del pasado y con ello también las dimensiones y el significado que puede asumir para el pensamiento contemporáneo”³.

Las dos consideraciones citadas constituyen el núcleo inspirador en la elección del tema de las XXXIX *Reuniones Filosóficas*⁴. Esto es, tomar como un punto de referencia, en el actual debate filosófico, a Platón y su intento de fundamentar la metafísica; dar así un paso hacia delante en la recíproca clarificación de la metafísica platónica y de la metafísica contemporánea; preguntar —en definitiva— qué significa para la actual discusión sistemática sobre la metafísica la inclusión de la tradición platónica.

El tema mencionado se integra además dentro de un amplio campo de investigación que ha alcanzado su auge en los últimos treinta o cuarenta años. El núcleo más importante de estudios a este respecto se ha centrado en la Escuela de Tubinga, donde cabe destacar a H. J. Krämer y al propio Giovanni Reale. Las consecuencias de los análisis que se han llevado a cabo a este respecto se extienden a la entera historia de la filosofía así como a los diferentes campos de especialización dentro del mismo saber filosófico. De modo que teniendo en cuenta los resultados de sus estudios se pueden, y en cierto modo se deben, replantear muchas de las conclusiones establecidas en la historia del pensamiento; y este replanteamiento abarca tanto a Platón como a Adorno o a Gadamer (por mencionar el primer extremo de la discusión y uno de los más actuales).

Ciertamente, la cuestión con la que se iniciaron estas investigaciones se centra en una toma de postura en relación con la filosofía de Platón. Y lo que ha querido demostrarse es que una interpretación de Platón basada únicamente en los *Diálogos* es enteramente unilateral. De modo que habría que tener en cuenta la doctrina transmitida y no escrita, para comprender el sistema axiomático sobre el que descansaba lo que hoy consideramos “metafísica de

³ W. Beierwaltes, “Unità e identità come cammino del pensiero”, 27.

⁴ Organizadas por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, del 3 al 5 de mayo de 2000. En este y el siguiente volumen se recogen las conferencias de los ponentes invitados y algunas de las comunicaciones presentadas a la Redacción de la revista.

Platón”. H. J. Krämer ha resumido el estado de esa cuestión en su libro *La nuova immagine di Platone*⁵.

Como para los presocráticos, los socráticos y los filósofos helénicos, también para el caso de Platón, existen, por así decir, dos ramas de la tradición: los escritos que nos han llegado y las relaciones doxográficas en sus discípulos y filósofos posteriores. No se trata aquí de escritos perdidos de Platón, sino de su actividad didáctica oral en la Academia.

Se podría considerar esta segunda rama de la tradición simplemente como un complemento accesorio de los escritos que han llegado. La tradición platónica indirecta cobra así un *status* singularmente ambivalente. Pues, al ser transmitida por relatores diversos, posee un grado de autenticidad menor que los escritos: muchas veces presenta los resultados de las tesis, pero sin transmitir a la vez su génesis argumentativa. Pero, por otra parte, el propio Platón consideró la parte de su filosofía reservada a la enseñanza oral como la más importante.

Pues bien, el estudio de la tradición indirecta apunta a encuadrar y a unificar algunos puntos que quedarían para siempre irresueltos atendiendo exclusivamente a los *Diálogos*. En particular, la tradición indirecta muestra una *dinámica de fundamentación* que supera el pluralismo de la teoría de las ideas con una ulterior reflexión. En ésta resulta dominante el pensamiento de que el universo debe ser explicado por principios lo más limitados y simples posible. Platón buscó evitar la paradoja de la autoescisión que un rígido monismo de los principios llevaría consigo. Se acercó entonces, distanciándose del Eleatismo y diferenciándose del posterior Neoplatonismo, a una dualidad última de dos principios; esto es, a un principio de unidad y de identidad y a un principio opuesto de multiplicidad y diferencia, de multiplicación y de graduación.

Toda forma existente, ideal o real, podía ser considerada como formada por estos dos principios; o viceversa: el análisis estructural de todo ser reconducía, según Platón, a estos dos principios. Desde aquí, toda forma existente *es* en la medida en que es un todo idéntico, determinado, delimitado, persistente, y, como tal, participa de la pura unidad. Pero lo que es puede participar de la

⁵ H. J. Krämer, *La nuova immagine di Platone*, Bibliópolis, Nápoles, 1986.

unidad porque participa a la vez de la multiplicidad y por lo tanto es diverso de la unidad misma. El ser es así esencialmente unidad *en* la multiplicidad. Esta habría sido entonces la concepción ontológica fundamental de Platón⁶.

Partiendo de la tesis platónica, todas las ulteriores diferenciaciones ontológicas entre los entes, deben ser reconducidas a los diferentes grados de «mezcla» de los dos principios fundamentales; ello conduce a la comprensión de diversos niveles del ser y, por tanto, a una concepción jerárquica de lo real.

En este punto se inserta justamente el pensamiento del Prof. Giovanni Reale. Este autor define en primer lugar los caracteres que definen la metafísica del neoplatonismo, señalando siete puntos fundamentales: 1. La estructura jerárquica de lo real, la cual implica la aceptación de diferentes esferas de la realidad, desde un plano más elevado hasta el ámbito sensible, en su dimensión espacio-temporal; 2. La derivación de toda esfera inferior a partir de la superior, en virtud de una relación que no es del tipo causal-eficiente, sino en virtud de una relación estructural de implicación-explicación; 3. La esfera superior del ser deriva de un Principio primero, el cual, en cuanto causa del ser, es superior al ser, en el sentido de que está más allá de cualquier forma de determinación del ser; 4. Este primer principio es llamado Uno, no sólo en cuanto que es único, sino en cuanto que es simplicidad absoluta, más allá de cualquier determinación; 5. Toda esfera inferior del ser implica, no sólo un aumento del número de entes que contiene, sino también un aumento de determinaciones espacio-temporales; 6. El conocimiento adecuado del primer principio no puede ser una forma de conocimiento predicativa, como el conocimiento de las otras realidades que implican determinaciones específicas, y supone, por tanto, una forma especial de conocimiento; 7. La dificultad mayor del neoplatonismo consiste en la explicación del por qué y cómo tiene lugar el paso de lo Uno a lo múltiple, y, por tanto, la explicación del principio material.

⁶ H. J. Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Abh. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, n. 6, Heidelberg, 1959, Amsterdam, 1962. El estudio de la relación entre la unidad y la pluralidad, la identidad y la diferencia, lo absoluto y lo relativo, tanto desde la metafísica, como desde la lógica o la ética, ha constituido el punto de arranque de la reflexión neoplatónica.

Estos aspectos están ciertamente presentes en el propio Platón: ¿Habría entonces que llamar platonismo al neoplatonismo? ¿Cuál es la diferencia entre el platonismo y el neoplatonismo? La tesis de Reale es que entre ambos hay una diferencia, pero no una separación.

Según él, la novedad teórica del neoplatonismo reside en lo siguiente. En Platón y en los antiguos académicos prevalece netamente la explicación de la estructura de lo real en función de dos principios: el Uno y la Díada indefinida, lo Uno y lo Múltiple. Plotino supone ya una perspectiva monopolarística, poniendo al Uno como vértice absoluto, del cual ha de derivar y depender la misma posterior estructura bipolar. Por ello, (a) la monopolaridad de lo Uno constituye la calificación determinante del neoplatonismo; (b) a ello se añade la concepción de un Uno productivo (en Plotino: autoproduktivo, *causa sui*), y, en cierto sentido, creativo. El Uno-Bien es *diffusivum sui*, permitiendo hacer ser a otras realidades⁷; (c) lo Uno permanece inefable, indefinible, indecible (en Platón, en cambio, el primer principio no es nombrable y decible como lo son las otras realidades, pero es perfectamente decible y expresable). El neoplatonismo toma así el pensamiento platónico, repensándolo y presentando innovaciones.

Sobre el último punto mencionado, como novedad que introduce el neoplatonismo, versa el trabajo de la Prof. Agnieszka M. Kijewska, procedente de la Universidad Católica de Lublin, que tratará sobre *El fundamento epistemológico en Eriúgena*. Dentro de su especialización en Filosofía Medieval, su trayectoria investigadora se ha centrado en la línea del estudio de la relación entre la razón y la fe, en autores como S. Agustín, S. Anselmo y Escoto Eriúgena. La clave epistemológica de Eriúgena parte del Dios invisible e inaccesible que se ha manifestado en su Palabra. Esta manifestación constituye un acicate para la razón humana, la cual exterioriza en el lenguaje la palabra interior del alma, que es *imago Dei*. El lenguaje, en cuanto expresión sensible del pensamiento, aparece siempre aproximativo (simbólico o metafórico) cuando se refiere a aquello, el Absoluto como Primer Principio, que escapa a una exteriorización total merced a su trascendencia. Se establece

⁷ W. Beierwaltes ha desarrollado este tema en su estudio sobre Proclo: *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt aM., 1979.

así una relación entre la palabra interior y la palabra exterior que se corresponde con el binomio oculto-manifiesto, o invisible-visible. A partir de aquí establece Eriúgena una profunda relación entre la *vera religio* y la *vera philosophia*.

Sobre los dos primeros puntos (la monopolaridad de lo Uno y la concepción de un Uno productivo) se centran los trabajos de Ysabel de Andía y de Jan A. Aertsen. La Prof. Ysabel de Andía (del Centre National de Recherches Scientifiques, en París), se ha especializado en el pensamiento de Dionisio el Areopagita. Dentro de la relación general entre el helenismo y el cristianismo, plantea concretamente “la relación entre el neoplatonismo y el cristianismo en Dionisio”, centrada entre la *henología* (filosofía del Uno, propia del neoplatonismo) y la *ontología* (filosofía del ser, propia del cristianismo). Tradicionalmente, se había considerado que Dionisio partiría de la filosofía del Uno, contenida en la segunda parte del diálogo *Parménides* (influido por el comentario de Proclo a este Diálogo). El interés de Andía consiste en mostrar la originalidad del Areopagita en relación a la primera tradición neoplatónica. Esta originalidad reside en haber unificado las dos hipótesis: lo Uno que es uno y lo Uno en tanto que es, refiriéndolas a un Dios único, el Dios de la Revelación judeo-cristiana. Desde aquí, lo Uno y el Ser constituyen dos puntos de partida para dos modos del discurso sobre Dios: la teología afirmativa (del Dios causa trascendente a la creatura, procesión de lo Uno a lo múltiple) y la teología negativa (de lo múltiple a lo Uno, por vía de conversión).

Esta cuestión engarza con la problemática inserta en la metafísica de los trascendentales. Resulta a este respecto una afirmación común que la elaboración de diversas metafísicas es el resultado de una concepción determinada en lo que se refiere a la jerarquía de los trascendentales. Así, el neoplatonismo supondría un tomar como fundamento el trascendental Uno (como el estoicismo se habría desarrollado desde el trascendental *aliquid*, y la filosofía moderna desde el trascendental *verum*).

Pero esta interpretación resulta incompleta y unilateral. Pues, por ejemplo, ya Plotino, que sitúa al Uno como primer principio, en su concepción de un Uno productivo, asume la causalidad para este primer principio justamente desde el modelo de la causalidad

del Bien de la *República* de Platón; y por lo tanto los dos trascendentales jugarían un papel igualmente primordial.

La relación entre lo Uno, el Bien y el Ser es abordada por el Prof. Jan A. Aertsen (Thomas-Institut, Colonia) en su replanteamiento de la metafísica de los trascendentales. Su trabajo titulado *Filosofía cristiana ¿Primacía del ser «versus» primacía del bien?* cuestiona el planteamiento llevado a cabo por E. Gilson en su obra, ya clásica, *El espíritu de la filosofía medieval*. Gilson ha sostenido que la transformación radical que se opera en la filosofía cristiana medieval con respecto al pensamiento antiguo es la llamada «metafísica del Éxodo», o sea, una metafísica inspirada por la auto-revelación de Dios a Moisés. Desde ahí, Gilson ha concluido que el cristianismo, frente a la filosofía de lo Uno y del Bien elaborada bajo la inspiración platónica, es una metafísica del Ser, que subordina a éste los demás trascendentales. Y, por lo tanto, que el pensamiento cristiano se distinguirá siempre del platonismo. El Areopagita quedaría de este modo excluido del pensamiento cristiano. Pero además se olvidaría el papel central del Bien en las diferentes elaboraciones de la metafísica medieval.

J. A. Aertsen, en discusión con Gilson, muestra cómo la metafísica neoplatónica del Bien está presente en los filósofos medievales, sin oposición alguna a la metafísica del Ser. Propone por tanto entender la metafísica medieval en el modo de una integración de Ser y Bien. Analiza, para este propósito, el *Itinerario* de San Buenaventura, el Bien en un autor clave como Felipe el Canciller, y la relación entre razón práctica y razón teórica en Tomás de Aquino.

La relación entre lo Uno y el Ser en el neoplatonismo cristiano medieval es presentada por el Prof. G. Girgenti. Girgenti es actualmente el Secretario del Centro de Investigaciones de Metafísica de la Universidad Católica del Sacro Cuore, en Milán.

En el ámbito de la discusión contemporánea, en general, existe ya hoy un común acuerdo en que ha habido una profunda relación entre la metafísica griega y la elaboración de la teología cristiana. Se ha sostenido por ello que el “Platón cristiano” es un fenómeno que canaliza el entero primer milenio del pensamiento filosófico cristiano. Y ello en el sentido de que se ha utilizado la doctrina platónica como medio de expresión teológica y como estructura de la imagen del mundo en el que se inserta el anuncio de la verdad

revelada. Piénsese en los conceptos de creaturabilidad, finitud, imagen, semejanza, caída. Se considera, en definitiva, que el paradigma neoplatónico de la interpretación de Platón ha ejercido un múltiple influjo, sea como filosofía, sea como sistema filosófico determinante de algunos aspectos o problemas particulares; y que, de este modo, caracteriza buena parte de la filosofía y de la teología del Medioevo, del Renacimiento y también de la modernidad tardía, especialmente del idealismo alemán⁸. El trabajo del Prof. Rafael Alvira, «Unidad» y «diversidad» en el neoplatonismo cristiano, aborda este asunto con todo el rigor que ello requiere.

G. Reale ha señalado a su vez una cuestión importante en el platonismo y en el neoplatonismo: la *derivación de las esferas de la realidad*. Se ha hablado de emanacionismo, pero el término que mejor expresa esa derivación es el de procesión: procedencia de una esfera del ser a partir de la precedente, en el cuadro de un sistema de derivaciones, que los alemanes han expresado con el término *Ableitungssystem*. Pero este concepto no cuadra bien con los conceptos-base de la metafísica de Platón; pues implica una cierta forma de monismo articulado que excluiría el concepto de trascendencia. Así pues, la relación entre los diversos grados de ser debe entenderse como un proceso ontológico de derivación, en el cual el grado más alto posee siempre un *prius* ontológico respecto al más bajo. El primero puede ser así pensado sin el segundo, pero no al revés. Existe entonces una relación de dependencia no reversible, unilateral, asimétrica. Pues el grado más alto ofrece solamente las condiciones necesarias, pero no suficientes, para el grado inferior. Este último posee un *novum* categorial, que permanece como no explicado; este *novum* es original, inédito (y se establece de este modo la posibilidad de la creación).

Esto se diferencia así de toda forma de monismo panteístico, porque el plano superior del ser es condición, sí, necesaria, del plano inferior, pero no suficiente. Y el *novum* que se presenta como inédito en cada plano excluye que se pueda hablar de un monismo immanentista.

El concepto de *emanación* en la síntesis del neoplatonismo llevada a cabo por Tomás de Aquino es analizado por el Prof. Juan Cruz Cruz en su artículo titulado *Emanación: Un concepto neo-*

⁸ Véase, E. von Ivanka, *Platonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milán, 1992.

platónico en la metafísica de Tomás de Aquino, quien ha traducido, introducido y anotado el comentario de Tomás de Aquino al *Liber de Causis*⁹.

Como apunté al principio de esta exposición, la revisión contemporánea del neoplatonismo supone que si se interpreta a Platón solamente sobre la base de sus escritos, considerados enteramente autárquicos, entonces no se puede ver sino una efectiva escisión entre lo que se recaba de sus *Diálogos* y cuanto se lee en las páginas de los neoplatónicos. La consecuencia de ello es que Plotino y los neoplatónicos, que se presentan como intérpretes de Platón, en realidad no lo serían. Pues de hecho, seis siglos después, no estarían a la altura de interpretarlo objetivamente, en sentido histórico; y habrían encontrado en él lo que no estaba y que sólo podía aparecer tras el paso de los siglos y en un muy diferente ambiente espiritual.

Frente a ello, la tesis que sostiene la actual revisión es que el neoplatonismo se inicia seis siglos antes de lo que en el pasado se pensaba. Desde los años 50 se ha intentado así cambiar la imagen de Platón dada por Schleiermacher, que hundía sus raíces en algunos presupuestos del Romanticismo alemán. Esto es importante tenerlo en cuenta, porque las lecturas contemporáneas de Platón con mayor peso especulativo mantienen su padrinazgo con respecto de Schleiermacher (como por ejemplo el Platón de Gadamer).

Este paradigma de interpretación desde el Romanticismo se inicia en el siglo XIX y perdura hasta nuestros días. Como vengo diciendo, se ha reconocido generalmente que Schleiermacher es el autor principal que ha creado el paradigma platónico específicamente moderno-contemporáneo. En particular, ha desarrollado una teoría relativa al diálogo platónico literario y artístico sobre la base de la *autarquía de la escritura*.

Tal teoría afirma que la forma dialógica de la comunicación platónica no es separable de los contenidos de la filosofía de Platón. La conexión esencial entre forma y contenido significa fundamentalmente que todo contenido viene mediado por la forma y

⁹ Tomás de Aquino, *Exposición sobre el 'Libro de las causas'*, introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona, 2000.

toda enunciación filosófica aparece volcada en el modo escénico-dramático, en el sentido de una total funcionalización.

Resulta entonces consecuente que para Schleiermacher el diálogo literario represente, por su método y por su contenido, el cumplimiento de la propia filosofía platónica.

En consecuencia, no se deja espacio, desde aquí, para una segunda rama de la tradición platónica: esto es, la tradición indirecta, que se basa en la actividad oral de Platón. Schleiermacher ha formulado esta pretensión de exclusividad para el diálogo literario sobre el fondo de una Filosofía de la Identidad: esto es, en el Absoluto, se alcanza la identidad de lo subjetivo y de lo objetivo. Desde la metafísica del arte, que Schleiermacher comparte con el primer Schelling y que supone la unidad de la filosofía y del arte, el pensamiento viene transformado en *estructuras expresivas*.

El autor mencionado anteriormente, H. J. Krämer, insiste en que no puede justificarse la eliminación o la relativización cronológica de la tradición platónica indirecta, la cual resulta fundamental, no solamente para entender el posterior neoplatonismo, sino para la propia explicación de los escritos mismos y de la filosofía de Platón. Esto, además y según Krämer, iría en contra de la hermenéutica histórico-filosófica, según la cual, en la exégesis y en la reconstrucción de un autor, se deben tomar en consideración de un modo adecuado *todos* los materiales disponibles.

Otra cuestión central en la discusión del neoplatonismo es la del significado ontológico de las matemáticas y sus objetos.

Para el platonismo, lo real se divide en tres esferas (en un orden jerárquico): la del ser inteligible (objeto de la metafísica), la esfera de la matemática, y la esfera de la realidad sensible. A esta división obedece a su vez la división de las ciencias que ofrece Aristóteles en su *Metafísica*. Interpretación ésta basada fundamentalmente en el *Timeo* de Platón, donde presenta las realidades matemáticas como intermedias entre el mundo de las ideas y el mundo sensible; describiendo al alma del mundo y a las almas particulares en función de una serie de nexos con las realidades matemáticas.

En la actualidad, esta tesis platónica ha sido recogida por P. Merlan, quien ha explicado el denominado «realismo exagerado» de Platón como una salida óptima para la filosofía que quiere dar

una explicación racional de lo real, esto es, que admite la inteligibilidad de lo real. Inteligibilidad entendida como coherencia racional entre las partes o elementos que integran la realidad del mundo¹⁰.

Desde aquí, que el universo posee una estructura racional significa que es susceptible de cálculo matemático, tema sobre el que trata el trabajo del Prof. Juan Arana (profesor de la Universidad de Sevilla).

La cuestión del estatuto de la ciencia matemática será planteada en el artículo del Prof. John Cleary (de la Universidad Nacional de Irlanda, también investigador y profesor del Boston College) conocido por su investigación sobre Proclo. La obra de mayor influencia de Proclo habría sido los *Elementos de Teología*, que puede ser considerada como el primer intento de sistematización de la filosofía basada en el modelo de los *Elementos Euclidianos*; que sirve como precedente para Boecio, pero también para pensadores posteriores, como Spinoza. El formato demostrativo de los *Elementos de Teología* de Proclo parece indicar que para él la teología es una ciencia deductiva basada en primeros principios. La cuestión que ha de plantearse es la de si Proclo realmente considera la Teología como una ciencia demostrativa o como una clase diferente de ciencia que sigue el modelo dialéctico del *Parménides*. Se trata, por lo tanto, de averiguar la relación entre la dialéctica y las matemáticas.

La tesis a considerar aquí es que la *procesión* desde lo Uno que desciende hasta la sustancia última, está influida por la concepción matemática de *demonstración* a partir de unos primeros principios¹¹. El problema mencionado engarza con el tema de la derivación de las esferas de la realidad según grados de ser a partir de un primer principio, entendido como Uno.

En los sistemas de esquema neoplatónico el tema es recurrente: se trata de explicar cómo, a partir del uno, puede surgir el dos, el

¹⁰ Desde esta perspectiva, el propio Galileo, uno de los iniciadores de la modernidad, es considerado como un gran platónico, por su tesis de que el universo está escrito en caracteres matemáticos, siendo su lenguaje los números y las figuras geométricas.

¹¹ Ha de recordarse que el modelo de la causalidad para el neoplatonismo no es el de la eficiencia, sino el de la *implicatio / complicatio-explicatio*.

tres, etc., sin que esto suponga que el uno deje de ser tal (o sea, que aumente o disminuya su unidad); siendo necesaria la multiplicidad para aquello que deriva de lo uno, pues, en caso contrario, la multiplicidad sería idéntica a lo uno (esto es, si no fuese múltiple). El problema, por ejemplo, no es resuelto en Spinoza.

Se establece así una estrecha relación entre la ontología y la matemática. Planteándose entonces la cuestión de si la matemática ofrece una *imagen* de lo real o bien muestra la verdadera *estructura* de lo real.

El primer principio, Uno y único, se compara con la mónada aritmética, la cual, a través de la auto-adición, produce otros muchos números, como 2, 3, etc., hasta el infinito. A pesar de este proceso de generación de números, la mónada permanece idéntica a sí misma, no sufre variación. Del mismo modo que el primer principio, lo Uno, a través de su poder ilimitado, se refleja en la infinitud de mónadas o entes finitos.

La aritmética provee así una imagen indispensable al alma humana para poder pensar acerca de lo divino; y también acerca de la belleza del universo, entendida ésta como *armonía* (unidad en la pluralidad, siendo mayor y más bella la armonía cuanto más extensa sea la pluralidad).

También los principios matemáticos de Límite e Ilimitado ofrecen una analogía para la explicación de la relación Dios-mundo. El Límite presenta el aspecto unificador, lo Ilimitado el poder para la multiplicación o procesión.

La analogía entre las matemáticas y la dialéctica como método de la metafísica es decisiva cuando se advierte que, así como las demostraciones geométricas comienzan con verdades auto-evidentes, las demostraciones metafísicas se inician a partir de primeros principios verdaderos.

Dentro del *pensamiento árabe*, el artículo del Prof. Miguel Cruz Hernández (Catedrático de Filosofía Árabe de la Universidad Autónoma de Madrid) *La teología del Pseudo Aristóteles y la estructuración del neoplatonismo islámico*, quiere ser una presentación del primer neoplatonismo árabe. Se basa para ello en la interpretación neoplatónica que los primeros traductores y comentaristas árabes dieron del propio Aristóteles.

Sobre el *pensamiento judío* versa el trabajo del Prof. Zeev W. Harvey, procedente del Departamento de Filosofía Judía de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Su artículo trata de la relación entre *Filosofía y Poesía en Ibn Gabirol*. En esta línea, Zeev Harvey presenta a Ibn Gabirol, a quien caracteriza, no como un filósofo que además garabateaba poemas, ni como un poeta que también componía filosofía; “probablemente –sostiene– ha sido el más grande neoplatónico de la tradición filosófica medieval árabe, y posiblemente haya sido también el más grande poeta medieval hebreo”.

Además de su obra filosófica, el *Fons vitae*, escrita en árabe en 1046, que conocemos por la traducción llevada a cabo en el siglo XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo, como poeta hebreo escribió cientos de obras seculares y litúrgicas. Desde el punto de vista de su filosofía, tiene importancia el poema *Ahabtikha* (*Te he amado*), que resume su doctrina filosófica, vertida en las enseñanzas del *Fons vitae*.

El título del poema parece inspirado en las palabras que Dios dirige a Israel, en *Isaías*, 43, 4; palabras que se ponen en relación con la voluntad divina de crear el mundo material, por amor, y con la finalidad del ser humano, quien, identificándose con la voluntad divina, hace posible a su vez que Dios cause el movimiento en los objetos materiales: se mantiene a partir de ahí una tesis antropológica muy interesante que queda formulada así: “la finalidad del ser humano es hacer posible que Dios ame el mundo material”.

Desde el cristianismo, la explicación de la posibilidad de la existencia de la materia es abordada por la Prof. María Bettetini, (de la Universidad del Ca’Foscari, de Venecia), en la síntesis del neoplatonismo llevada a cabo por S. Agustín. Tratando este tema en relación con la concepción del tiempo en este autor (*La medida del tiempo*).

El Prof. Francisco García Bazán (de la Universidad Argentina J. F. Kennedy, también investigador del CONICET) presenta en su trabajo *Antecedentes, continuidad y proyecciones del pensamiento neoplatónico*, un recorrido histórico y amplia y minuciosamente

documentado en las fuentes, desde Platón, las primeras interpretaciones de Platón (Jámblico, Plotino, Porfirio, la gnosis), el Medioevo (S. Alberto y Tomás de Aquino), hasta el Renacimiento de Marsilio Ficino.

Con el Renacimiento, engarza la modernidad. La filosofía moderna ha sido caracterizada en la manualística como un rechazo del esquema general volcado en la metafísica de corte neoplatónico. Demostrar la unilateralidad de esta afirmación es el objeto del artículo de la Prof. M. J. Soto *Causalidad, expresión y alteridad. Neoplatonismo y modernidad*. Ahí se expone el elemento neoplatónico presente en la metafísica de la causalidad elaborada en el siglo XVII por Leibniz, frente al antiplatonismo cartesiano. Explica, en relación al tema mencionado, qué supone esta reinterpretación moderna con respecto al neoplatonismo medieval, cuya metafísica del Verbo (en autores como Eriúgena y el propio Tomás de Aquino) aparece como el núcleo de la explicación de la relación entre la causalidad y la alteridad que es la creatura con respecto del Creador.

La relación entre la Identidad, la Causalidad y la Alteridad o la Diferencia resume la amplísima investigación del Prof. W. Beierwaltes, que ha ejercido su actividad en la Universidad de Munich. Es uno de los máximos representantes en el estudio contemporáneo de la temática del neoplatonismo, habiendo abarcado tanto a Proclo, Plotino, S. Agustín, Mario Victorino, Escoto Eriúgena, Nicolás de Cusa, Eckhart, Giordano Bruno, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Heidegger y Adorno, por destacar algunos de los hitos más importantes en la historia de la filosofía.

Su artículo va a poner de manifiesto *Lo neoplatónico en el pensamiento de Schelling*. Y justamente desde la inspiración en el idealismo alemán –sin compartir con éste sus conclusiones– su investigación viene animada por el intento de esclarecer la Unidad integradora de la Identidad y de la Diferencia; se trata del pensamiento de una Unidad que no puede anular ni separar ninguno de los dos extremos mencionados; puede definirse por tanto como un pensamiento dialéctico. La filosofía –es la tesis que recorre su libro

*Identität und Differenz*¹² – que pretende ser una metafísica no puede cejar en el esfuerzo intelectual por comprender una Unidad absoluta (*All-Einheit*) y de algún modo omniabarcante, de manera tal que no excluya la existencia de la Diferencia como pluralidad, sino que la posibilite desde sí misma. No se trata pues de una reflexión sobre la multiplicidad, sino sobre la reconducción de ésta a su fundamento unitario.

Bajo esta suposición ha de entenderse la tesis de Hegel, en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, que sostiene que “la entera filosofía no es otra cosa que el estudio de las diversas determinaciones de la unidad”¹³. Pero también la proposición de S. Agustín en el *De ordine*, según la cual “en la disciplina filosófica no interesa otra cosa sino qué sea lo uno”¹⁴. Asimismo, Fichte, en su *Doctrina de la Ciencia* señaló que “la esencia de la filosofía consiste en reconducir todo lo múltiple (sin excepción) a la unidad”. Y que este “reconducir” caracteriza la auténtica perspectiva del filosofar, a saber: que lo múltiple sea comprendido a través de lo uno, y que lo uno sea a su vez comprendido a través de lo múltiple¹⁵.

Según Beierwaltes, el pensamiento filosófico está, desde su comienzo, determinado esencialmente por la pregunta por la relación entre la Identidad y la Diferencia. Y, con ello, desde el inicio se encuentra la pregunta por la unidad y la multiplicidad (o lo uno y lo múltiple). En Parménides, la diferencia o la alteridad no parece legítimamente filosóficamente. El *Logos* de Heráclito se presenta como una alternativa al Uno, esto es, al ser indiferenciado o la pura Identidad de Parménides. En Platón, la diferencia es un constituyente necesario del pensamiento. En efecto, su respuesta a Parménides en el *Sofista*, consiste en proponer, junto al ser como identidad, el no-ser como la diferencia. A partir de aquí se inicia la investigación sobre la relación entre la Identidad y la Diferencia.

¹² W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt aM., 1980.

¹³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Werke (Jubiläums Ausgabe), Stuttgart, 1953, XV, 113.

¹⁴ San Agustín, *De ordine*, II, 18, 47.

¹⁵ J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre* (1804). Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, R. Lauth (ed.), *Nachgelassen Schriften*, Bd. 8, Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1985, 8, 10 ss.

Desde entonces, desde el descubrimiento de la diferencia, la unidad ya no será pensada como identidad estática.

El Medioevo cristiano inserta esta problemática dentro del contexto de la creación (el Profesor Beierwaltes ha analizado esto en Mario Victorino y en San Agustín), y, desde ahí, supone un nuevo modo de considerar la identidad y la diferencia. En su primera fase, cabe destacar el concepto de *Teofanía* de Escoto Eriúgena: el mundo como manifestación (*oculta manifestatio*) implica pensar la diferencia. En su segunda fase, cabe destacar a Eckhart y a Cusa. Después del Idealismo, Heidegger vuelve a plantear el pensamiento de la diferencia en sus obras: *El fundamento de la identidad*, *El encaminamiento onto-teológico de la metafísica*, *Identidad y Diferencia*. Y ha intentado pensar la mutua pertenencia de ambos extremos. En la filosofía contemporánea, Adorno supone una crítica a la metafísica anterior, que él entiende como metafísica de la unidad: ha considerado que toda la metafísica occidental ha sido un pensar acerca de la unidad; y ofrece, frente a ello, una valoración de *lo no-idéntico*, como la categoría fundamental del pensamiento; ajeno ya entonces a la integración en la unidad y en la identidad.

Más allá de estas consideraciones, una parte de la filosofía desarrollada en la actualidad, ha supuesto una interpretación negativa de Platón. Se ha entendido que la filosofía de las ideas opone el mundo sensible, nuestro mundo, a un mundo de ideas y que desvaloriza el primero a favor del segundo. Y por ello se ha rechazado.

Este espíritu se ha caracterizado desde los términos de «lucidez» y de «autenticidad»; términos, por otra parte, que han tomado valores semánticos nuevos. Desde aquí, nuestra época no sería ya la de las «duces» y la de la «crítica», sino la de la *desmitificación*, entendida como una reconquista de lo concreto y de la finitud. En gran parte, esta actualidad arranca de Nietzsche, quien denominó a su filosofía un *platonismo invertido*.

En el *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche, en el capítulo titulado *Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula*, explica lo que él considera la «Historia de un error», la cual había comenzado precisamente con Platón. Al final de la narración

de esa historia, sostiene que el “verdadero mundo de las ideas” ya ha sido suprimido: “hemos eliminado el mundo verdadero, dice; pero, con él, al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el mundo aparente. Es el Mediodía. Instante en el que la sombra es más corta; final del error más largo: punto culminante de la humanidad. *Incipit Zarathustra*”¹⁶.

Nietzsche escribía esto en 1888. Cuarenta años más tarde Heidegger dedicará largas reflexiones tanto al estatuto de la idea en Platón, como a la interpretación de Platón llevada a cabo por Nietzsche. Con Nietzsche –afirmará Heidegger– la teoría de Platón habría iniciado el camino hacia su acabamiento absoluto. Platón y Nietzsche se encuentran así en un mismo horizonte histórico: el uno comienza lo que el otro había pretendido terminar.

María Jesús Soto Bruna
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España
mjsoto@unav.es



¹⁶ F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1993, 52.

